Volum coordonat de
Cosmin BUDEANCĂ • Florentin OLTEANU

STALINIZARE ŞI DESTALINIZARE

Evoluții instituționale şi impact social

Institutul de Investigare
a Crimelor Comunismului şi Memoria Exilului Românesc

Memorialul Rezistenței
Anticomuniste „Țara Făgărașului”

POLIROM
2014

Cercet. dr. Manuela MARIN*
Cercet. dr. Adriana CUPCEA**

Comunitatea musulmană din Dobrogea în perioada comunistă (1948-1965)[1]

Introducere

Subiectul studiului nostru îl reprezintă evoluţia comunităţii musulmane din regiunea istorică Dobrogea în perioada regimului comunist (1948-1965). Analiza asupra acestui subiect va avea în vedere două dimensiuni analitice. *Perspectiva instituţională* priveşte evoluţia a două dintre instituţiile principale ale cultului musulman, şi anume *geamia* (lăcaşul de cult) şi personalul deservent identificat generic sub denumirea de *hogi*. O astfel de analiză este importantă deoarece subliniază faptul că restrângerea activităţii instituţionale a cultului musulman nu a fost doar rezultatul intervenţiei represive a autorităţilor comuniste. Preocuparea statului român pentru reducerea influenţei religiei în viaţa cetăţenilor săi a avut mai ales o dimensiune didacticistă. Aceasta viza educarea materialist-ştiinţifică a populaţiei, astfel încât perspectiva ei asupra lumii înconjurătoare să excludă omniprezenţa unor forţe supranaturale[2]. Deşi a eşuat în tentativa ei de a disloca religia din existenţa „omului nou socialist", propaganda ateistă, dar mai ales schimbările social-economice determinate de aplicarea unui program de modernizare socialistă[3] au contribuit la restructurarea relaţiei pe care omul simplu o avea cu religia sa. Aşa cum vom arăta în cele ce urmează, reducerea numărului de geamii a fost rezultatul deciziei adoptate, în anumite condiţii, de către forul superior de conducere a cultului musulman, Muftiatul, în condiţiile diminuării numărului de credincioşi deserviţi de respectivul lăcaş de cult. În contextul aplicării unui ambiţios proces de industrializare, o parte însemnată a populaţiei de religie islamică a migrat spre spaţiul urban. Aceasta a făcut ca geamiile, poziţionate cu precădere în mediul rural, să rămână fără sau cu un număr redus de credincioşi. Similar, diminuarea personalului de cult nu a fost doar consecinţa intervenţiei autorităţilor române, care a redus la jumătate numărul elevilor de la Seminarul din Medgidia, principala instituţie responsabilă pentru

* Universitatea de Vest, Timişoara.
** Institutul pentru Studiul Problemelor Minorităţilor Naţionale, Cluj-Napoca.
1. Research for this paper was supported by CNCS-UEFISCSU, PN-II-RU-TE-2012-3-0077.
2. Vezi Sonja Luehrmann, *Secularism Soviet Style. Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 1-10.
3. Pentru o excelentă analiză asupra acestui subiect, vezi Mara Mărginean, *Procesul de urbanizare în centrele industriale Hunedoara şi Călan*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2013.

pregătirea clerului musulman, sau a arestărilor din anul 1952, care i-au vizat şi pe unii dintre hogii din localităţile dobrogene. Aşa cum vom arăta în continuare, reducerea numărului deserventilor pentru cultul musulman a fost şi rezultatul unor decizii personale, ale celor care au găsit mai avantajos să ocupe o poziţie în sistemul profesional al statului socialist decât una de hoge. În acest context, trebuie menţionat faptul că subfinanţarea cultului musulman, de care doar parţial se făcea vinovat şi statul român, a făcut ca închiderea geamiilor să fie determinată de probleme financiare, iar din perspectiva deserventilor de cult, aceasta a reprezentat şi un argument important spre reorientarea profesională.

Evoluţia comunităţii musulmane din Dobrogea va fi analizată şi din perspectiva unui demers de istorie cotidiană, acela al „Islamului cotidian". Această sintagmă se referă la modul în care religia islamică a fost practicată şi înţeleasă de credincioşii musulmani în contextul derulării vieţii lor de fiecare zi[4]. Deşi nu va exclude implicarea statului comunist, prin organismele sale specializate, în influenţarea relaţiei cetăţeanului român de etnie turcă şi tătară cu religia sa, perspectiva noastră asupra acestui subiect va fi una diferită. Astfel, vom analiza nu doar cum experienţa cotidiană a Islamului a fost influenţată de statul comunist, ci şi modul cum credincioşii musulmani au reacţionat la o astfel de imixtiune în viaţa lor.

Aşa cum vom arăta în continuare, analiza coroborată a informaţiei de arhivă cu cea rezultată din ancheta de istorie orală indică o diminuare a rolului religiei islamice în viaţa de zi cu zi a credinciosului musulman din Dobrogea. Retrospectiv, politica ateistă a regimului comunist român nu a reuşit să disloce credinţa islamică la nivel individual, aceasta rămânând în continuare elementul esenţial al identificării etnice a populaţiilor turcă şi tătară din această regiune a ţării. Cu toate acestea, propaganda ateistă a avut succes în dislocarea şi, implicit, marginalizarea religiei islamice ca element al discursului public destinat comunităţii musulmane. În consecinţă, Islamul a încetat să mai fie acel unic reper moral şi etic, în funcţie de care se organiza derularea existenţei cotidiene a credincioşilor musulmani. Aceasta cu atât mai mult cu cât cooptarea unei părţi a minorităţilor turcă şi tătară la efortul constructiv socialist a determinat valorizarea devotamentului civic şi profesional ca principală experienţă semnificativă de viaţă[5], în detrimentul uneia bazate pe respectarea fidelă a prescripţiilor ritualice şi restricţiilor impuse de religia islamică.

Aceste evoluţii, cărora li s-au adăugat restrângerea activităţii instituţionale a cultului musulman, scăderea numărului textelor religioase aflate la dispoziţia credincioşilor prin ruperea relaţiilor cu Turcia şi în general cu comunitatea musulmană internaţională, dispariţia treptată a formelor instituţionalizate de educaţie religioasă, au determinat o „domesticire" a religiei islamice. Această „domesticire" se referă la mutarea simbolică a centrului de greutate al vieţii religioase dinspre spaţiul public (geamie) spre cel privat

4. Maria Elisabeth Louw, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Routledge, Londra, 2007, p. 7.
5. Pentru mai multe detalii privind construcţia identitară la minorităţile turcă şi tătară din perioada comunistă şi modul acestora de raportare la regimul comunist, vezi Adriana Cupcea, „Construcţia identitară la comunităţile turcă şi tătară din Dobrogea", *Studii de Atelier. Cercetarea Minorităţilor Naţionale din România*, nr. 49, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale, Cluj Napoca, 2013, http : //www.ispmn.gov.ro/uploads/WP49-11-10.pdf (accesat la 21.11.2013).

(al locuinţei), însoţită de o restrângere a participării la manifestările religioase la membrii familiei şi la rudele acestora[6]. În acelaşi timp, păstrarea şi transmiterea tradiţiilor religioase privind marcarea marilor sărbători islamice sau a principalelor evenimente din viaţa credinciosului musulman (botez[7], căsătorie, înmormântare) au revenit familiei, mai exact membrilor mai în vârstă ai acesteia[8]. Astfel, pentru marea majoritate a credincioşilor musulmani care făceau parte din populaţia activă a ţării, relaţia cu religia era normată de marcarea episodică, dar în conformitate cu tradiţia islamică, a sărbătorilor incluse în calendarul oficial al cultului sau a evenimentelor festive necesare consacrării individului ca membru al comunităţii musulmane. În acest context, respectarea tradiţiilor religioase a contribuit la cimentarea sentimentului apartenenţei individului la comunitatea etnică căreia îi aparţinea[9]. Dar, aşa cum vom arăta în cele ce urmează, respectarea tradiţiilor islamice a devenit, în contextul restricţiilor impuse de regimul comunist român, şi o formă de rezistenţă care, în termenii lui Michel de Certeau, „funcţionează ca o forţă conservatoare care este asociată cu refuzul lent, dar tenace de a se adapta (la schimbare – *n.n.*)”[10].

Practic, schimbările radicale produse de instaurarea şi consolidarea regimului comunist român au împins treptat şi indirect comunitatea musulmană din Dobrogea spre un proces de *secularizare socială*. Cuantificat printr-o serie de măsurători sociologice ale vitalităţii vieţii religioase – cum ar fi numărul de credincioşi, experienţele religioase, participarea la actele de devoţiune identificate prin rugăciune sau pelerinaje[11] –, acest proces a determinat o adaptare a modului de relaţionare a individului cu religia islamică, în funcţie de constrângerile şi modul de viaţă impus de instaurarea comunismului. Deşi

6. Sonja Luehrmann, *op. cit.*, p. 9; Tamara Dragadze, „The Domestication of Religion under Soviet Communism”, în C.M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, Routledge, Londra, 1993, p. 144.
7. În cazul religiei islamice nu există un ritual de botez asemănător celui creştin. La naştere, copilul este considerat musulman pentru că sufletul lui vine direct de la Allah şi încă îşi aminteşte de acest lucru. Numele copilului se pune de obicei la trei zile de la naştere în prezenţa unui hoge, atât în cazul nou-născuţilor de sex masculin, cât şi al celor de sex feminin. Hogele rosteşte de obicei de trei ori chemarea musulmană la rugăciune (*ezan*) la urechea dreaptă, apoi la cea stângă a copilului, după care tot el rosteşte de trei ori numele nou-născutului la urechea acestuia şi apoi în cele patru puncte cardinale. Acest ritual semnifică faptul că nou-născutul va duce o viaţă în conformitate cu legile lui Allah. Venirea pe lume a unui copil prilejuieşte, de asemenea, organizarea unei mese festive, la care părinţii şi rudele îi mulţumesc lui Allah pentru copil. Ceea ce majoritatea celor intervievaţi de noi numesc *botez* se referă la ceremonia de circumcizie a băieţilor (*sunnet*), care are loc până la vârsta de 12-13 ani, ceremonie urmată de o petrecere. În acest sens, vezi Mehmet Naci Önal, *Din folclorul turcilor dobrogeni*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1997, pp. 115-117; Mark Sedgwick, *Islamul şi musulmanii*, Editura Niculescu, Bucureşti, 2010, pp. 138-141; Raana Bokhari, Mohammad Seddon, Charles Phillips, *The Complete Illustrated Guide to Islam*, Hermes House, Wigston, Leicester, 2009, p. 184.
8. Adriana Cupcea, *op. cit.*, pp. 22-23.
9. *Ibidem*, pp. 22-24.
10. *Cf.* Ben Highmore, „Introduction: Questioning Everyday Life”, în Ben Highmore (ed.), *The Everyday Life Reader*, Routledge, Londra, 2002, p. 13.
11. Bryan S. Turner, „Islam, Public Religion and the Secularization Debate”, în Gabriele Marranci (ed.), *Muslim Societies and the Challenge of Secularization. An Interdisciplinary Approach*, Springer, Dordrecht, 2010, pp. 12-13.

nu a reuşit dislocarea credinţei la nivel individual, secularizarea socială a făcut posibil ca „Islamul cotidian" să devină pentru credincioşii musulmani din Dobrogea „o alegere a unui stil de viaţă printre alte stiluri de viaţă posibile"[12].

Realizarea studiului nostru s-a bazat, în principal, pe informaţia de tip arhivistic, şi anume pe materiale documentare şi statistice în legătură cu cultul musulman, păstrate atât în arhiva Ministerului Cultelor, cât şi în cea a fostei Securităţi. Totodată, pentru analizarea aspectelor privind rolul religiei islamice în viaţa de zi cu zi, am realizat un număr de 10 interviuri cu reprezentanţi ai comunităţilor turcă şi tătară din diferite localităţi ale judeţului Constanţa.

Geamiile

Un prim element al analizei instituţionale privind cultul musulman din Dobrogea din perioada anilor 1950-1960 îl reprezintă evoluţia numerică a lăcaşurilor de cult. Statutul de organizare a cultului musulman din Republica Populară Română, aprobat de Prezidiul Marii Adunări Naţionale în iulie 1949, menţiona pentru cultul musulman existenţa a trei categorii de lăcaşuri de rugăciune : moschee, geamie şi mesgidul (casa de rugăciune)[13].

Stabilirea evoluţiei numerice a lăcaşurilor de cult musulmane din Dobrogea este o întreprindere dificilă, şi aceasta din mai multe considerente. Ele privesc calitatea documentelor de arhivă existente, dar şi imposibilitatea accesării unor fonduri arhivistice utile în acest sens. Analiza privind organizarea şi derularea vieţii religioase în comunitatea musulmană din Dobrogea se bazează în principal pe documentele create la nivel central de către Ministerul/Departamentul Cultelor sau cele rezultate din corespondenţa purtată de acest organism cu unităţile sale teritoriale. Acestea fac referiri sporadice şi, de regulă, oferă date contradictorii privind numărul lăcaşurilor de cult musulmane. Totodată, pregătirea profesională modestă a celor care îşi desfăşurau activitatea în cadrul Ministerului/Departamentului Cultelor este evidentă prin faptul că materialele statistice întocmite nu oferă detalii privind tipurile de lăcaşuri avute în vedere. De asemenea, în conţinutul aceloraşi documente se regăsesc utilizaţi în mod incorect termenii *moschee* sau *geamie* pentru a desemna toate lăcaşurile de rugăciune musulmane. Mai mult, aceste informaţii nu pot fi verificate sau completate pentru că arhiva unităţii regionale subordonate Ministerului/Departamentului Cultelor nu a fost încă predată Serviciului Constanţa al Arhivelor Naţionale, iar arhiva Muftiatului cultului musulman din România rămâne încă inaccesibilă. Totodată, informaţiile despre organizarea cultului musulman din documentele aparţinând fostei Securităţi sunt preluate, în cele mai multe cazuri, din materialele furnizate de Ministerul/Departamentul Cultelor. În consecinţă, analiza datelor privind evoluţia numerică a lăcaşurilor de cult musulmane va reflecta, la rândul său, toate aceste lipsuri şi inadvertenţe existente în documentele de arhivă disponibile pentru cercetare.

12. *Ibidem*, p. 13.
13. Arhivele Naţionale Istorice Centrale (în continuare ANIC), Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 72/1957, f. 12.

Astfel, în mai 1941, pe teritoriul provinciei istorice Dobrogea funcţionau 125 de geamii. La sfârşitul anului 1943, numărul acestora era de 121, din care 105 se aflau pe raza judeţului Constanţa, iar 16 pe teritoriul judeţului Tulcea. Acestora li se adăugau alte 5, localizate în diferite regiuni ale ţării[14].

Următoarele date disponibile privind numărul lăcaşurilor de cult sunt cele furnizate de recensământul confesional din 1947. Acesta identifica un număr de 101 de astfel de aşezăminte religioase localizate în principalele regiuni ale ţării. Totodată, acelaşi recensământ realiza şi o situaţie statistică privind tipurile de lăcaşuri de cult musulmane. Astfel, cele 101 de aşezăminte aparţinând cultului musulman din Dobrogea erau repartizate după cum urmează: în judeţul Constanţa funcţionau 84 de geamii, iar pe teritoriul judeţului Tulcea se găseau 15. Celelalte două unităţi de cult (moschei) se aflau pe teritoriul regiunii istorice a Olteniei[15].

În 1952, o nouă statistică identifica 98 de lăcaşuri de cult repartizate după cum urmează: 87 pentru regiunea Constanţa, 9 pentru regiunea Galaţi şi câte o unitate de cult pentru regiunile Bucureşti şi Gorj[16]. În 1955, numărul total al geamiilor era de 90, dintre care 84 erau localizate în regiunea Constanţa[17]. Într-o nouă statistică, din 1959, se preciza că numărul lăcaşurilor de cult musulmane era de 105[18]. Următoarele date privind numărul aşezămintelor aparţinând cultului musulman datează din 1979 şi indică existenţa a 77 de geamii, 3 mesgiduri şi o moschee în oraşul Constanţa[19].

În ciuda inconsistenţei raportărilor numerice privind lăcaşurile de cult musulmane, se observă o tendinţă clară de reducere a numărului acestora pe toată perioada avută în vedere. Astfel că includerea în analiza noastră a unor date în afara intervalului menţionat este menită să suplimenteze penuria de informaţii şi, implicit, să demonstreze restrângerea din punct de vedere organizaţional a activităţii cultului musulman. Aşa cum am arătat anterior, documentarea noastră s-a bazat pe materialele de arhivă rezultate din activitatea Ministerului/Departamentului Cultelor. Din această cauză, perspectiva asupra subiectului va fi unilaterală şi va exclude dimensiunea represivă a intervenţiei statului comunist în acest sens. În schimb, analiza va atribui o cauzalitate multiplă diminuării numărului de aşezăminte religioase musulmane în perioada comunistă. Totodată, o astfel de perspectivă analitică va confirma faptul că, deşi obiectivul principal al politicii statului era de a elimina fenomenul religios din viaţa cetăţenilor săi, modalitatea aleasă a fost de evitare a unor intervenţii directe, represive împotriva denominaţiilor religioase recunoscute.

Din această perspectivă, documentele de arhivă indică faptul că desfiinţarea lăcaşurilor de cult musulmane s-a făcut la cererea Muftiatului şi că statul român a sprijinit

14. Arhiva Consiliului Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii (în continuare ACNSAS), Fond Documentar, dosar 11324, ff. 193-194.
15. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 92/1954, f. 26.
16. *Ibidem*, dosar 66/1952, ff. 10-12. Creşterea numărului de aşezăminte de cult pentru regiunea Constanţa în 1952 faţă de 1947 se datorează reorganizării administrative a teritoriului ţării, care a făcut ca dimensiunea regiunii să fie mai mare decât cea a fostului judeţ.
17. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, f. 272.
18. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 84/1959, f. 8.
19. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 19631, f. 119.

financiar renovarea sau chiar reconstrucţia unora dintre aşezăminte. În acest context trebuie menţionat faptul că lăcaşurile de cult musulmane existente în perioada analizată au fost construite înainte de instaurarea comunismului. Totodată, datorită caracterului preponderent rural al localizării populaţiilor turcă şi tătară şi a unei urbanizări incipiente anterioare anului 1948, aceste construcţii ale cultului musulman nu au făcut decât parţial parte din peisajul urban românesc[20].

Sprijinul financiar acordat de statul român prin intermediul Ministerului/Departamentului Cultelor a vizat renovarea unor aşezăminte care, prin valoarea lor istorică şi arhitectonică, constituiau puncte de referinţă nu doar pentru populaţia musulmană, ci şi pentru vizitatorii externi. Astfel, moscheea din Constanţa a fost redeschisă cu mult fast la 8 noiembrie 1953, după aproape un an de reparaţii. Sumele necesare în acest sens au venit nu doar din partea comunităţii musulmane sau a Muftiatului, ci şi a autorităţilor române[21]. Un sprijin financiar similar a fost acordat cultului musulman în anii 1956-1957 pentru repararea geamiei Hunchiar din Constanţa, considerată de asemenea monument istoric[22]. Geamia din comuna Galeşul, raionul Medgidia, regiunea Constanţa, care se afla pe traseul de construcţie a Canalului Dunăre – Marea Neagră, s-a aflat într-o situaţie mai deosebită, care ar fi putut duce la desfiinţarea ei. Drept urmare, în 1951 ea a fost demolată cu acordul comunităţii musulmane, iar Direcţiunea Generală a Canalului a sprijinit financiar reclădirea ei în altă parte a localităţii respective[23].

Deşi notabile, aceste exemple nu reflectă în mod real situaţia aşezămintelor de cult musulmane din perioada analizată. Astfel, în 1952, geamia din comuna Valea Neagră, raionul Medgidia, a fost reparată exclusiv prin contribuţia financiară şi munca voluntară a credincioşilor musulmani din localitate[24]. Situaţia dificilă a geamiei din oraşul Isaccea a primit o soluţionare mai puţin favorabilă din partea autorităţilor române. Astfel, Departamentul Cultelor a decis ca sprijinul său financiar pentru repararea acestui lăcaş de cult să se limiteze doar la „ajutor bănesc pentru văruirea geamiei", deoarece în 1963 nu mai rămăseseră decât 77 de familii de musulmani, care însă nu mai frecventau aşezământul de cult. În plus, geamia nu avea comitet, iar ultimii trei imami care au primit recunoaştere din partea Departamentului Cultelor au cerut să fie transferaţi în alte localităţi „pe motiv că nu au ce face acolo, deoarece nu vine nimeni la geamie"[25].

Soluţionarea situaţiei aşezământului de cult musulman din Constanţa (cartierul Mihail Coiciu) este în măsură să demonstreze că Ministerul Cultelor nu a urmărit în mod vădit închiderea geamiilor. În acest context însă, nu putem să nu luăm în calcul posibilitatea ca intervenţia muftiului Iacub Mehmet sau apropierea sa de preşedintele MAN, Petru Groza[26], să fi contribuit la soluţionarea favorabilă a situaţiei acestui lăcaş de cult. Astfel, la începutul anului 1957, cererea Muftiatului cultului musulman pentru

20. Din cele 77 de geamii existente în 1979, doar 17 se aflau în mediul urban – *ibidem*.
21. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 102/1953, ff. 2-3.
22. *Ibidem*, dosar 73/1957, f. 1.
23. *Ibidem*, dosar 102/1953, f. 2.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*, dosar 63/1963, ff. 1-3, 5.
26. Interviu cu G.A., 71 de ani, profesoară de limba română, membră a comunităţii tătare, realizat de Manuela Marin, la 28 octombrie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva personală a autoarei.

începerea reparaţiilor la casa de rugăciuni situată în cartierul constănţean Mihail Coiciu a primit aviz favorabil din partea Departamentului Cultelor. Văzând că „această casă de rugăciune nu corespunde absolut deloc din punctul de vedere al aşezării, cât şi al higienii, fiind o clădire insalubră, neîncăpătoare şi igrasioasă", hogele Seit Omer a hotărât dărâmarea şi reconstruirea sa, fără a obţine acordul Muftiatului sau aprobările necesare din partea autorităţilor locale ale statului. În această situaţie, spre finele anului 1957, împuternicitul regional al Departamentului Cultelor recomanda superiorilor săi de la Bucureşti să nu se acorde aviz favorabil noii construcţii pentru a funcţiona ca geamie, în timp ce muftiul îşi justifica punctul de vedere contrar celui exprimat de oficialul de la Culte, invocând faptul că noul lăcaş de cult „este absolut necesar populaţiei" din cartierul Mihail Coiciu[27].

Din cercetările noastre de teren desfăşurate în octombrie 2013 a rezultat că această construcţie a funcţionat în perioada comunistă şi continuă să funcţioneze şi în prezent ca geamie. Anul construcţiei înscris pe clădire este 1958, ceea ce demonstrează că demersul Muftiatului în această chestiune a avut câştig de cauză în faţa celui iniţiat de împuternicitul regional. La acest rezultat ar fi putut contribui şi o altă evoluţie indirectă, dar nu lipsită de importanţă, şi anume creşterea numărului de locuitori ai oraşului Constanţa aparţinând minorităţilor turcă şi tătară, ca urmare a intensificării migraţiei lor dinspre mediul rural spre cel urban[28].

După cum am menţionat, iniţiativa închiderii unor geamii a aparţinut Muftiatului cultului musulman, iar adoptarea unor asemenea decizii a fost motivată de considerente de ordin financiar. Astfel, diminuarea numărului de credincioşi a făcut nerentabilă menţinerea în funcţiune a unor asemenea aşezăminte de cult, mai ales în condiţiile unei subfinanţări cronice a acestui cult. Astfel, în 1961, Muftiatul a cerut demolarea geamiei din Sulina. Avariată încă din timpul războiului şi nereparată din lipsă de fonduri, clădirea geamiei „a ajuns în stare de ruină", „insalubră". Mai mult, în nota înaintată Departamentului Cultelor, muftiul Iacub Mehmet invoca şi faptul că „numărul credincioşilor a scăzut la minim, majoritatea stabilindu-se în alte localităţi din ţară"[29]. În anul următor, o decizie similară a vizat geamia mică din Mangalia. Demolarea sa era justificată nu doar prin starea precară a clădirii, ci şi prin faptul că „existenţa unei alte geamii în oraşul Mangalia nu este o cerinţă", în condiţiile în care comunitatea musulmană putea frecventa geamia principală din localitate, denumită Esmahan Sultan[30]. De asemenea, renunţarea la localul unor geamii era motivată nu doar de reducerea numărului de credincioşi musulmani sau de starea improprie a clădirilor, dar şi de raţiuni pur financiare. Astfel, semnatarii unei scrisori colective adresate Departamentului Cultelor cereau demiterea muftiului, invocând în sprijinul cererii lor, printre alte nereguli,

27. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 75/1957, ff. 3-11.
28. Vezi *Recensământul populaţiei din 21 februarie 1956 : structura demografică a populaţiei*, vol. 3 : *Numărul şi repartizarea teritorială a populaţiei. Starea civilă. Naţionalitatea. Limba maternă. Nivel de instruire. Familii*, Direcţia Centrală de Statistică, Bucureşti, 1961 ; *Recensământul populaţiei şi locuinţelor din 15 martie 1966*, vol. 1 : *Rezultate generale*, Direcţia Generală de Statistică, Bucureşti, 1969.
29. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 61/1961, ff. 1-3.
30. *Ibidem*, dosar 52/1962, ff. 1-5.

şi vânzarea geamiei şi a cimitirului musulman din comuna Greci, regiunea Galaţi, o parte din terenul geamiei din satul Ion Corvin şi geamia din satul Horea (Şiriu), regiunea Constanţa, fără acordul comunităţii sau al consiliului sinodal[31].

Personalul de cult

Un al doilea element al analizei instituţionale privind cultul musulman îl reprezintă personalul de cult, desemnat generic sub denumirea de *hogi*. Acest termen face referire la toate categoriile de deserventi ai cultului musulman (imam, hatip şi muezin, caium). Asemănător cazului lăcaşurilor de cult, materialele întocmite de Ministerul/Departamentul Cultelor sau de către fosta Securitate nu fac, în general, o distincţie clară între categoriile de personal aparţinând cultului musulman. Astfel că termenul *hoge* este folosit, de cele mai multe ori, pentru a identifica pe acel deservent care îndeplinea funcţia de *imam* în cadrul unui lăcaş de cult musulman. Acest fapt poate avea două explicaţii distincte. În primul rând, este vorba de nivelul modest de pregătire al celor care redactau materialele documentare analizate şi care, în general, aveau cunoştinţe minime despre cultul musulman ; în al doilea rând, atribuţiile imamului erau apropiate celor îndeplinite de către un preot sau pastor. În consecinţă, acest lucru îl plasa pe *imam* în postura de reprezentant al comunităţii musulmane din respectiva unitate teritorială[32].

Analiza evoluţiei numerice a deserventilor cultului musulman reflectă o tendinţă de diminuare a rândurilor lor pe toată durata perioadei avute în vedere. Această situaţie, comparabilă cu cea a aşezămintelor de cult musulmane, a reprezentat rezultatul coroborat al măsurilor represive iniţiate de statul comunist împotriva hogilor, al reducerii numărului de comunităţi musulmane de pe teritoriul ţării şi, nu în ultimul rând, al opţiunii personale a celor care au ales o astfel de profesie.

Datele furnizate de recensământul confesional din 1 februarie 1943 indicau existenţa a 106 comunităţi musulmane pe teritoriul României. Acestea erau deservite de 201 persoane aparţinând celor patru categorii ale clerului musulman, inclusiv muftiul. Recensământul din 1947 înregistra o scădere nu doar a numărului de comunităţi musulmane (94), dar şi a numărului deserventilor acestui cult (128)[33].

Tendinţa de scădere a numărului personalului religios al cultului musulman a continuat şi în perioada următoare. Astfel, în 1951 activau 56 de hogi, dintre care 45 beneficiau de indemnizaţii salariale de la stat[34]. În 1952, pentru cele 119 comunităţi musulmane erau înregistraţi în evidenţele Ministerului Cultelor 67 de hogi, dintre care 52 erau salariaţi ai statului român. Dintre aceştia din urmă, doar 45 activau în cadrul comunităţilor, şapte fiind „suspendaţi" din activitate[35]. În 1957 existau 115 comunităţi

31. *Ibidem*, dosar 70/1958, f. 3.
32. Yahiya Emerick, *The Complete Idiot's Guide to Understanding Islam*, Alpha, Indianapolis, 2004, p. 239.
33. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 92/1954, ff. 26-27.
34. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, f. 158.
35. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 66/1952, f. 8 ; dosar 92/1954, f. 2.

musulmane, cu un număr de 66 de hogi (51 cu posturi bugetate, 15 nebugetare)[36]. În 1959, în evidenţele Departamentului Cultelor erau înregistraţi 60-62 de deserveţi pentru cele 95 de comunităţi musulmane existente pe teritoriul ţării[37]. Zece ani mai târziu, datele statistice indicau 63 de comunităţi musulmane, 37 de filii, deservite de 56 de absolvenţi ai Seminarului musulman de la Medgidia care optaseră pentru funcţia de imam[38].

Aşa cum s-a putut observa din datele prezentate anterior, cele mai semnificative scăderi ale numărului de deserveţi ai cultului s-au înregistrat la începutul anilor 1950, această situaţie fiind determinată de un complex de factori, în care represiunea iniţiată de statul comunist a avut un rol important, dar nu definitoriu.

Într-un material documentar din 1952 se preciza că muftiul cultului musulman a adoptat o serie de măsuri pentru reducerea numărului deserveţilor acestui cult „la strictul necesar". Astfel, hogii care ocupau funcţii în sistemul educaţional au fost îndrumaţi să se orienteze exclusiv spre o carieră didactică. La rândul lor, „hogii onorifici" care au optat pentru o astfel de profesie pentru a fi scutiţi de serviciul militar „au fost sfătuiţi să îmbrăţişeze alte îndeletniciri"[39]. O situaţie deosebită s-a înregistrat, la finele anului 1951, la geamia din Măcin. „Văzând că cu tot numărul relativ mare de credincioşi nu reuşeşte să-şi scoată cheltuielile din cauza indiferenţei cetăţenilor musulmani faţă de Biserică", hatipul Nazit Geanacai şi-a dat demisia „din cler" şi a părăsit localitatea „cu scopul de a se încadra în producţie"[40].

Scăderea numărului de hogi s-a datorat şi arestărilor realizate de organele de Securitate începând cu anul 1952. Astfel, numai în perioada mai-iunie 1952 au fost arestaţi şase hogi pentru „activitatea de găzduire a crimienilor fugiţi din URSS"[41]. Arestările au continuat şi în perioada următoare, fiind reţinuţi, printre alţii, şi trei hogi de la moscheea din Constanţa. Pentru a face faţă situaţiei, muftiul Iacub Mehmet a realizat câteva transferuri de personal, dar majoritatea posturilor celor arestaţi au rămas temporar fără înlocuitori. Conform mărturiei muftiului, această stare de fapt ar fi determinat „în mediul populaţiei musulmane [...] o stare de nemulţumire pentru că au rămas fără hogi". La începutul anului 1955, 18 „clerici mahomedani" fuseseră „reţinuţi pentru activitate contrarevoluţionară, deferiţi justiţiei şi condamnaţi"[42].

Situaţia pare să fi revenit cât de cât la normal după arestările din 1952, pentru că în proiectul de buget pe anul 1954, Muftiatul cultului musulman a cerut includerea cheltuielilor salariale pentru nouă posturi de deserveţi de cult[43]. Mai mult, în statistica privind numărul de credincioşi alocaţi pe cap de deservent, cultul avea o situaţie satisfăcătoare în raport cu unele dintre cele mai importante culte recunoscute de stat, adică

36. *Ibidem*, f. 67.
37. *Ibidem*, dosar 84/1959, f. 8; ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, f. 293.
38. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 19631, f. 118 v.
39. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 92/1954, f. 6.
40. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 4064, vol. 1, f. 10.
41. În legătură cu acest subiect, vezi Adriana Cupcea, *op. cit.*, pp. 9-10, 14-15.
42. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, ff. 158, 165, 168, 275.
43. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 72/1957, f. 16.

438 de credincioşi pe cap de deservent la un număr total de 32.429 de musulmani[44]. Dar această situaţie nu a durat prea mult şi, din cauza scăderii numărului deserventilor de cult, în anul 1960, deşi Departamentul Cultelor a propus spre finanţare 75 de posturi, ca urmare a lipsei personalului calificat, Muftiatul a fost nevoit să ceară doar 56 de posturi bugetate de imami şi hatipi[45]. În aceste condiţii, pentru a asigura personalul de cult necesar, muftiul Iacub Mehmet cerea o derogare de la prevederile legislaţiei în vigoare pentru completarea posturilor vacante de la geamii. Astfel, el solicita ca absolvenţii Seminarului de la Medgidia care nu au împlinit vârsta de 26 de ani şi care nu fuseseră solicitaţi pentru satisfacerea serviciului militar să poată intra în rândurile clerului musulman până la primirea ordinului de încorporare. Această derogare era necesară deoarece, „conform dispoziţiunilor în vigoare", nici un absolvent al Seminarului musulman nu putea funcţiona ca imam, salariat al statului român, dacă nu avea stagiul militar satisfăcut sau dacă nu avea cei 26 de ani împliniţi[46].

Însă scăderea numărului de deserventi ai cultului musulman trebuie pusă în legătură şi cu situaţia existentă la Seminarul musulman de la Medgidia. În acest context trebuie menţionat că ocuparea unei funcţii în cadrul ierarhiei religioase a cultului musulman era condiţionată, în mod obligatoriu, de absolvirea cursurilor acestei instituţii de învăţământ religios[47]. Ca urmare, diminuarea numerică a clerului musulman trebuie corelată cauzal şi cu situaţia absolvenţilor Seminarului de la Medgidia. Fără a absolutiza rolul autorităţilor române în restrângerea activităţii acestei instituţii, analiza noastră va aduce în discuţie şi o serie de aspecte nu mai puţin importante privind condiţiile materiale de funcţionare ale Seminarului şi formularea unor opţiuni personale din partea unora dintre membrii comunităţii musulmane în legătură cu participarea lor la cursurile acestei instituţii.

Reorganizarea generală a cultelor religioase la începutul regimului comunist a modificat radical statutul Seminarului musulman de la Medgidia. Astfel, durata studiilor a fost redusă de la 8 la 4 ani, seminarul fiind reorganizat ca şcoală medie. În aceste condiţii, şi numărul elevilor a scăzut corespunzător, de la 80-150 la 25-45 de elevi după limitarea anilor de şcolarizare în 1948[48]. În ciuda acestei restrângeri de activitate, statul nu a urmărit închiderea sa. Astfel, s-a continuat achitarea salariilor profesorilor şi burselor elevilor pe toată perioada de funcţionare. Totodată, Ministerul Cultelor a sprijinit financiar repararea clădirii seminarului şi modernizarea instalaţiilor sanitare, deoarece pentru anul şcolar 1954-1955 a existat pericolul de a nu se mai putea obţine autorizaţia sanitară de funcţionare[49].

44. *Ibidem*, dosar 71/1958, f. 6.
45. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, f. 33.
46. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 76/1960, ff. 1-4.
47. Pentru a deveni hoge în România interbelică nu era obligatorie doar promovarea cursurilor Seminarului musulman de la Medgidia. Astfel, au existat imami care au studiat la unităţile de învăţământ de profil din Egipt sau Turcia (Istanbul). Evident, după instaurarea comunismului, nu a mai fost posibilă plecarea pentru studii teologice în străinătate.
48. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 94/1955, f. 6.
49. *Ibidem*, dosar 105/1953, ff. 11-14, dosar 73/1957, f. 1; dosar 76/1960, f. 11.

Cu tot acest sprijin din partea statului, situaţia materială dificilă a seminarului s-a menţinut până la desfiinţarea sa, în 1967. Astfel, rapoartele anuale întocmite de împuterniciţii regionali de la Ministerul/Departamentul Cultelor subliniau în mod constant condiţiile improprii de funcţionare a instituţiei, precum şi lipsurile de tot felul cărora trebuiau să le facă faţă elevii care urmau cursurile acolo. Sălile de curs aveau mobilier vechi şi uzat, iar pentru predarea materiilor specifice profilului seminarului nu existau manuale şi materiale didactice auxiliare. Dormitoarele din internat aveau „un aspect de neglijenţă", „paturile şi lenjeria lor" lăsau „mult de dorit", fiind neuniforme şi murdare, iar din cauza sobelor, pereţii erau afumaţi şi murdari. Hrana zilnică era modestă, pentru că bucătăria pregătea felurile de mâncare folosind alimentele cumpărate din cuantumul taxelor şcolare încasate de la elevi şi o parte din produsele alimentare aduse de aceştia de acasă. Pentru că majoritatea elevilor proveneau din „familii nevoiaşe", ei nu-şi puteau permite să achite odată toată suma datorată seminarului, şi de cele mai multe ori rămâneau restanţi. Produsele alimentare aduse de elevi erau în cantităţi necorespunzătoare consumului general şi de cele mai multe ori era adus acelaşi tip de aliment. Această situaţie crea un surplus din respectivul aliment, în timp ce lipseau alte produse necesare preparării mâncărurilor. De exemplu, majoritatea elevilor aduceau fasole, care era mai ieftină şi mai uşor de stocat, în speranţa că altcineva va aduce ulei, ceapă etc.

O altă problemă cu care se confrunta conducerea seminarului era lipsa fondurilor pentru achiziţionarea combustibilului solid necesar încălzirii şcolii şi internatului. Astfel, baia, sala de mese erau neîncălzite, iar în dormitoare se făcea foc doar seara. Uneori, pentru a se face şi mai multă economie de lemne, cursurile se desfăşurau în dormitoare. Conform celor consemnate în rapoartele împuterniciţilor regionali ai Ministerului/Departamentului Cultelor, perpetuarea acestor greutăţi în funcţionarea seminarului s-ar fi datorat dezinteresului manifestat de Muftiat, care nu şi-ar fi îndeplinit obligaţia asumată de a sprijini financiar funcţionarea instituţiei de învăţământ[50].

Dar această explicaţie nu reflectă decât parţial realitatea şi nu ţine cont de o serie de aspecte privind modul în care erau generate veniturile cultului musulman care nu proveneau de la statul român. Aşa cum se recunoştea într-un document al Ministerului Cultelor din 1951, asigurarea unor venituri suplimentare necesare cultului musulman era „foarte dificilă deoarece credincioşii nu sunt învăţaţi să contribuie la aceste cheltuieli". Totodată, nivelul redus al veniturilor populaţiilor turcă şi tătară ar putea explica şi lipsa de „entuziasm" a acestora pentru donaţii benevole către geamii. În acelaşi timp, terenurile aflate în proprietatea aşezămintelor de cult au fost cedate statului în cursul procesului de colectivizare, iar cele câteva *vakâfuri*[51] din oraşele Constanţa, Tulcea, Hârşova şi Cernavodă nu aduceau decât venituri minime. De asemenea, modul de organizare a cultului musulman nu permitea comercializarea unor obiecte religioase,

50. *Ibidem*, dosar 74/1957, ff. 3-6 ; dosar 103/1953, f. 1 ; dosar 72/1958, ff. 5-6 ; dosar 60/1961, f. 3.

51. Vakâful era o fundaţie religioasă care deţinea diverse dotări sub forma unor terenuri, clădiri şi care utiliza veniturile provenite de pe urma lor în scopuri religioase şi caritabile. Vezi Gabor Agoston, Bruce Masters, *The Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Facts On File, New York, 2009, p. 75.

care ar fi putut genera surse suplimentare de venituri (cum ar fi calendare, lumânări, icoane). În aceste condiţii, plata contribuţiilor datorate Muftiatului, care erau stabilite în funcţie de numărul de familii sau de credincioşi din respectiva comunitate locală, rămânea „mai totdeauna neluată în seamă”[52]. Această situaţie financiară explică nu doar cuantumul insuficient al subvenţiilor datorate de către Muftiat seminarului, dar şi întârzierile în transferul sumelor de bani pentru achiziţionarea unor bunuri materiale necesare funcţionării în condiţii optime a acestuia (cum ar fi, de exemplu, lemnele folosite pentru încălzirea pe timp de iarnă a clădirii şcolii şi internatului).

În ceea ce priveşte închiderea în anul 1967 a Seminarului de la Medgidia, aceasta a fost determinată în principal de lipsa elevilor. Cu excepţia câtorva ani (1948-1949, 1953-1956), numărul celor înscrişi în anul I sau care şi-au finalizat prin examen de diplomă studiile a fost într-o scădere permanentă. Mai mult, începând cu anul şcolar 1959-1960, din cauza numărului redus de elevi, seminarul nu a mai putut organiza cursuri pentru toţi anii de studiu. Situaţia se va înrăutăţi în toamna anului 1963, când nici unul dintre cei promovaţi în anul II nu s-a mai întors la cursuri, preferând să-şi continue studiile într-o altă unitate de învăţământ. De asemenea, în acelaşi an, la examenul de admitere pentru anul I nu s-a prezentat nici un candidat[53].

O altă problemă care a afectat evoluţia cultului a fost aceea că nu toţi absolvenţii Seminarului de la Medgidia au optat pentru o funcţie în cadrul clerului musulman[54], ceea ce a dus la scăderea numărului de hogi care-şi desfăşurau activitatea în cadrul comunităţilor din Dobrogea. Astfel, în perioada 1948-1953, un singur absolvent al seminarului a optat pentru încadrarea în cler. Acest fapt, dar şi arestările de la începutul anilor 1950, care i-au vizat pe acei deserveţi ai cultului implicaţi în ajutorarea tătarilor refugiaţi din Uniunea Sovietică, au determinat o diminuare considerabilă a numărului de hogi. Deşi diferenţa de care aminteam s-a păstrat pe toată perioada analizată, numărul absolvenţilor încadraţi în rândul clerului a crescut treptat, reflectând creşterea numărului de elevi de la seminar înregistrată în perioada 1953-1956.

În ceea ce priveşte imposibilitatea Muftiatului de a acoperi în totalitate cele 75 de posturi bugetate oferite de Departamentul Cultelor pentru anul 1960, la care am făcut referire şi anterior, aceasta poate avea multiple explicaţii legate, după caz, de pensionarea unei părţi a clerului, de retragerea voluntară sau de dispariţia fizică a altor deserveţi ai cultului.

Însă reducerea numărului de elevi ai seminarului şi, implicit, a celui al viitorilor hogi a fost şi o consecinţă a noilor oportunităţi profesionale şi alternative educaţionale care au devenit accesibile tinerilor turci şi tătari după instaurarea regimului comunist, şi care erau mai ofertante din punct de vedere financiar şi social decât o funcţie în clerul musulman. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât atitudinea regimului faţă de „naţionalitatea musulmană”[55] nu a fost una de asimilare sau de discriminare.

52. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, ff. 5-6.
53. *Ibidem*, f. 18. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 94/1955, f. 6 ; dosar 76/1960, f. 7 ; dosar 51bis/1962, f. 2 ; dosar 62/1963, ff. 3-19.
54. ACNSAS, Fond Documentar, dosar 2877, vol. 2, f. 18.
55. *Ibidem*, dosar 10775, vol. 1, f. 205.

O serie de mărturii confirmă faptul că, cel puţin din punct de vedere pecuniar, funcţia de imam nu era deloc plină de satisfacţii :

> Înainte de 1989, imamii noştri aveau salarii sub minim, de aceea meritul acestora e că au reuşit să rămână pe poziţii. Majoritatea trebuiau să lucreze şi o altă slujbă, ca să poată trăi, dar unii, care au crezut în profesia lor, au rezistat. Nu trebuie să uităm meritele celor care sunt în vârstă, care au stat când salariul mediu era 500 de lei şi ei au stat cu 180-200 de lei pe funcţia respectivă. Şi în perioada aceea lumea era săracă, nu te puteai duce ca hoge la o familie, la un deces, o slujbă şi să ai pretenţii pecuniare mari[56].

Azis Osman, actualul imam al Bucureştiului, îşi aminteşte că în perioada comunistă a trebuit să presteze şi o îndeletnicire „proletar-socialistă", pe lângă cea de imam, pentru a-şi asigura un trai decent. Astfel, în 1962, acesta a devenit imam în satul Pelinu, comuna Comana, din actualul judeţ Constanţa şi, în paralel, s-a angajat ca ajutor de magazioner la o fermă din localitate. Ulterior, în 1964 a devenit ajutor de imam în Techirghiol, dar pentru a-şi suplimenta veniturile lucra şi „la cazangerie la Electrica"[57].

Menţinerea unui nivel scăzut al veniturilor salariale ale personalului de cult musulman făcea parte din aceeaşi politică non-represivă directă a statului comunist. Prin folosirea unor mijloace indirecte, această politică urmărea îndepărtarea cetăţenilor de religia lor, respectiv subminarea, inclusiv economică, a principalelor instituţii de cult. În acest război de „uzură", reducerea veniturilor deserventilor cultului musulman şi obligarea lor de a presta o muncă suplimentară în sectorul industrial sau agricol socialist au urmărit deprofesionalizarea acestora, dar şi oferirea unor argumente care să-i motiveze înspre o posibilă reorientare profesională.

„Islamul cotidian"

După cum am spus, în a doua parte a studiului nostru vom analiza, în contextul spaţiului dobrogean al anilor 1950-1960, ceea ce Maria Elisabeth Louw numea „Islamul cotidian"[58], adică modul în care religia islamică a fost practicată şi înţeleasă de credincioşii musulmani în contextul derulării vieţii lor de zi cu zi, dar şi al constrângerilor impuse de regimul comunist în legătură cu manifestarea în cotidian a religiei.

Pentru marea majoritate a subiecţilor anchetei noastre de istorie orală, dorinţa de realizare profesională a reprezentat o formă de integrare şi, implicit, de participare benevolă la organizarea şi funcţionarea noilor structuri locale ale societăţii socialiste. Motivată fie de obţinerea unor avantaje materiale, fie de satisfacţia personală pe care

56. Interviu cu M.F., 74 de ani, prof. univ. dr., membru al comunităţii tătare, realizat de Adriana Cupcea, la 29 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale (în continuare ISPMN).
57. Aziz Osman, „Un om fără religie este ca un corp fără cap", *Adevărul*, 12 septembrie 2009, disponibil la http : //adevarul.ro/news/bucuresti/bucuresti-aziz-osman-un-om-religie-corp-cap-1_50bdfc947c42d5a663d147d1/index.html (accesat la 11.11.2013).
58. Maria Elisabeth Louw, *op. cit.*, p. 7.

o genera îndeplinirea cu conştiinciozitate a sarcinilor de serviciu, această participare a devenit punctul central şi, uneori, monopolizator al existenţei cotidiene a membrilor comunităţii musulmane din Dobrogea. Astfel, devotamentul faţă de profesie a dobândit întâietate în faţa exprimării şi manifestării corespunzătoare a credinţei islamice :

> Dar în perioada [...] cu practică agricolă, nu prea, pentru că nu era timp. Bairamul, dacă cădea, de exemplu, în cursul săptămânii, noi eram ocupaţi, soţul fiind în agricultură, abia dacă reuşeam seara să mergem din Kogălniceanu, să venim la rude în Constanţa, că în Kogălniceanu nu aveam rude [...]. Deci în privinţa respectării tradiţiilor, nu prea am avut timp, adică nu am întâmpinat greutăţi din partea guvernului, statului, nu am avut noi timp pentru aşa ceva, pentru că tot timpul am fost foarte, foarte ocupaţi[59].

Din punctul de vedere al credincioşilor musulmani, plasarea religiei pe acest loc secund în viaţa lor de zi cu zi nu excludea participarea la serviciul religios organizat vinerea, cu ocazia celor două mari sărbători islamice sau a altor evenimente care marcau existenţa membrilor comunităţii (cum ar fi botezul, cununia, înmormântarea) :

> Mergeam la slujbe vinerea în general şi la slujbele care se ţineau cu ocazia celor două Bairamuri. La înmormântări nici nu se punea problema, la anumite parastase care se făceau pentru ai noştri, la acelea mergeam fără nici un fel de griji[60].
> Sărbătorile de Bayram (Kurban Bayram[61] şi Ramazan Bayram[62]) erau cele la care participam toţi, indiferent de vârstă, la slujbele de Bayram, la acestea nu se găsea loc în geamie[63].

Pe lângă o monopolizare a timpului personal de către activităţile din sfera profesională, „domesticirea" religiei trebuie pusă în legătură atât cu manifestarea unei reticenţe din partea membrilor comunităţii musulmane în ceea ce priveşte exprimarea în spaţiul public a credinţei lor, cât şi cu caracteristicile organizării ritualurilor specifice religiei

59. Interviu cu N.I., 68 de ani, profesoară de limba română, membră a comunităţii tătare, realizat de Adriana Cupcea, la 29 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN.
60. Interviu cu M.F., 74 de ani, prof. univ. dr., membru al comunităţii tătare, realizat de Adriana Cupcea, la 29 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN.
61. Kurban Bayram (Sărbătoarea Sacrificiului) este un omagiu adus profetului Ibrahim, care, pus să aleagă între a-şi sacrifica propriul fiu şi adoraţia faţă de Allah, alege a doua variantă. Ca recompensă, Allah îi trimite un berbec ce va fi sacrificat în locul fiului. După rugăciunea de Bayram (Bayram Namazî), care se face obligatoriu în moschei, geamii, şi după ce bărbaţii trec pe la casele celor decedaţi peste an, unde citesc Coranul, urmează patru zile de destindere în care au loc mese tradiţionale, vizite la părinţi, bunici, rude, prieteni, care întăresc familia şi comunitatea. Vezi Nuredin Ibram, *Comunitatea musulmană din Dobrogea : repere de viaţă spirituală şi învăţământ în limba maternă*, Editura Ex Ponto, Constanţa, 1998, p. 55.
62. Sărbătoarea Ramazan Bayram (Sărbătoarea Postului, Sărbătoarea dulciurilor) este, alături de Sărbătoarea Sacrificiului (Kurban Bayram), o a doua sărbătoare religioasă importantă a cultului musulman. Este un prilej de întărire şi consolidare a comunităţii turce. Luna de post (30 de zile) are rolul de fortificare fizică şi mentală şi se încheie cu slujba de Bayram (Bayram Namazî), fiind urmată de trei zile de bucurie, destindere, împăcare. *Ibidem*.
63. Interviu cu M.F., 74 de ani, prof. univ. dr., membru al comunităţii tătare, realizat de Adriana Cupcea, la 29 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN. Interviu cu K.R., 91 de ani, membră a comunităţii turce, realizat de Adriana Cupcea, la 29 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN.

islamice. Astfel, intimitatea protectoare a locuinţei personale devine locul predilect în care familia extinsă marca principalele sărbători religioase :

> La slujbe nu mergeam, că nu aveam timp, că serviciul nu-mi permitea. [...] Bairamul l-am făcut întotdeauna cu familia, totdeauna cu familia şi cu fraţii. Fiind o familie numeroasă, ne adunam 25-30 de persoane şi sărbătoream împreună Bairamul, şi Kurban Bairamul şi Ramazan Bairamul[64].

Participarea la ceremoniile pentru nunţi, botezuri şi înmormântări era restrânsă şi, conform tradiţiei islamice, acestea aveau loc în cadrul intim al casei, şi nu la geamie :

> Şi aici în Kogălniceanu este o comunitate tătară compactă, la care eram invitat la nunţi, la botezuri, la diverse activităţi, încât nu am simţit o presiune puternică [...] asupra minorităţii din partea autorităţilor din perioada aceea. Mă rog, nici noi nu ne manifestam aşa vizibil, pentru că la noi totul se petrece în familie, nunţile, de asemenea, erau restrânse, nu erau în localuri sau alte probleme de genul acesta[65].

> De obicei cununia religioasă se făcea la noi, pentru că e mai simplu. Hogea vine acasă şi nu merge la biserică. Toate obiceiurile religioase, de altfel, pentru noi, erau mult mai simple, pentru că umbla hogea din casă în casă. Şi botezul, că şi botezul se face acasă, şi cununia religioasă şi toate acestea le-am făcut[66].

Pentru că cele cinci rugăciuni zilnice (*salat*) puteau fi efectuate în afara spaţiului geamiei[67], credinciosul musulman avea posibilitatea realizării lor în cadrul locuinţei personale. Aceasta cu atât mai mult cu cât, pentru partea activă a populaţiei de etnie turcă şi tătară, prezenţa la geamie presupunea asumarea unui potenţial risc care privea stabilitatea locului de muncă :

> Oamenii erau mai reticenţi, probabil că [...] lucrând în cadrul administraţiei publice din acea perioadă, pe la diverse instituţii, şi ştiind care este filosofia regimului comunist aveau o reticenţă în practicarea valorilor religioase în viaţa de zi cu zi. [...] Participarea enoriaşilor la cele cinci slujbe [cele cinci rugăciuni – *n.n.*], nu poate fi întâlnită decât foarte rar. Mai mult le făceau acasă, în casele lor. [...] Cele cinci slujbe obligatorii erau foarte greu de practicat în comunitate[68].

Aşa cum s-a putut observa din fragmentele din interviuri citate anterior, o parte dintre interlocutori au menţionat că reţinerea manifestată de membrii comunităţii musulmane în exprimarea publică a credinţei a reprezentat mai degrabă o măsură de precauţie în faţa unei posibile intervenţii corective din partea autorităţilor decât rezultatul unei

64. Interviu cu I.A., 68 de ani, inginer agronom, membru al comunităţii tătare, realizat de Adriana Cupcea, la 29 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN.
65. *Ibidem*.
66. Interviu cu S.T., 52 de ani, profesoară, membră a comunităţii turce, realizat de Adriana Cupcea, la 31 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN.
67. Yahiya Emerick, *op. cit.*, pp. 124-127.
68. Interviu cu Y.M., 36 de ani, muftiu al cultului musulman din România, realizat de Adriana Cupcea, la 31 ianuarie 2013, în Constanţa ; se află în arhiva ISPMN.

experienţe personale concrete în acest sens. De altfel, aşa cum am arătat anterior, politica ateistă promovată de stat nu a fost una care să vizeze dislocarea forţată şi prin mijloace represive a religiei din viaţa cetăţenilor săi. Cu toate că astfel de intervenţii ale autorităţilor nu au lipsit, ele au vizat mai degrabă doar acele tipuri de manifestări religioase a căror existenţă nu făcea obiectul statutului cultului musulman adoptat în anul 1949.

În ceea ce priveşte manifestările acestui „Islam neoficial”[69], ele se limitau la perpetuarea unor tradiţii religioase şi reprezentau o reacţie de rezistenţă din partea unei părţi a comunităţii la schimbările accelerate şi acţiunile uneori intruzive şi de desconsiderare iniţiate la adresa religiei islamice de către autorităţile comuniste.

Un prim exemplu al manifestării acestui „Islam neoficial” dintre cazurile identificate de noi l-a constituit funcţionarea, o perioadă relativ scurtă (o săptămână), a unei şcoli religioase ilegale. Astfel, la finele anului 1953, împuternicitul teritorial de la Ministerul Cultelor a descoperit că imanul Idait Omer din oraşul Măcin a organizat în locuinţa proprie „lecţii cu caracter educativ religios” pentru 12 copii, înscrişi, de altfel, la şcoala turcă din localitate. Ţinerea acestor lecţii de către imam s-a făcut la insistenţele părinţilor, „care sunt mai mistici în credinţa lor prin faptul ca nu cumva copiii [...] să nu se mai gândească la credinţa mahomedană”. În cadrul acestei şcoli, pe lângă „cântece religioase şi rugăciuni”, copiilor le erau predate şi lecţii dintr-o broşură. Deşi reprezentantul de la Ministerul Cultelor opina că broşura conţinea scrieri religioase, aceasta era de fapt un fel de abecedar folosit pentru a-i familiariza pe copii cu alfabetul şi limba turcă osmană[70].

La rândul lor, femeile musulmane au intrat în atenţia autorităţilor pentru că au organizat, „ilegal”, întâlniri cu alţi credincioşi. Spre exemplu, la începutul anului 1962, împuternicitul regional de la Departamentul Cultelor consemna că o anume Raime Aivaz din oraşul Medgidia continua „să adune în locuinţa sa alţi credincioşi musulmani, cu ocazia sărbătorilor mai mari, citindu-le texte din Coran, primind în schimb bani de la fiecare credincios”[71].

Organizarea unor astfel de întruniri în afara cadrului formal al geamiei era o practică tradiţională pentru comunitatea musulmană din Dobrogea, dar necunoscută şi privită cu suspiciune de reprezentanţii autorităţilor în teritoriu. Însă dat fiind faptul că lectura Coranului nu era accesibilă tuturor credincioşilor, se obişnuia ca un membru al comunităţii musulmane, femeie sau bărbat, să recite pasaje din această carte sfântă în cadrul unor întruniri informale de genul celor menţionate. Iar pentru prestaţia sa, respectivul credincios era într-adevăr răsplătit financiar de către cei prezenţi[72].

Un moment interesant care poate reprezenta un exemplu nu doar al vitalităţii deosebite a tradiţiilor musulmane locale, ci şi al ataşamentului localnicilor faţă de reperele

69. Adeed Khalid, *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2007, p. 105.
70. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 104/1953, ff. 2-3. Mulţumim colegului Metin Omer, doctorand al Universităţii Hacettepe din Ankara, pentru ajutorul dat în descifrarea conţinutului broşurii.
71. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 1/1961, f. 10.
72. Mulţumim colegului Metin Omer pentru informaţiile şi lămuririle date în legătură cu acest gen de evenimente.

locale ale credinţei islamice a avut loc în anul 1953 şi a fost generat de o încercare de a soluţiona problema mormântului lui Isac Baba din oraşul Isaccea. Pentru musulmanii de aici, Isac Baba nu era doar fondatorul oraşului, ci şi un personaj care a dobândit statutul unui sfânt popular (*veli*). Astfel, într-un referat întocmit de împuternicitul regional de la Culte se preciza :

> De sute de ani, [musulmanii] cinstesc acest mormânt, unde merg vinerea şi aprind lumânări, iar de sărbători mari, cum ar fi Bayramul, merg la acest mormânt şi fac rugăciuni, unde înjunghie berbecul tradiţional drept jertfă.

Această ordine a fost distrusă de mutarea într-o clădire apropiată mormântului a unei unităţi de grăniceri. Pentru că avea nevoie de spaţiu, unitatea militară s-a extins şi peste terenul unde se afla mormântul lui Isac Baba. Mai mult, „venind un tovarăş colonel în inspecţie", le-a cerut preşedintelui Sfatului Popular şi comitetului comunităţii musulmane din localitate „să mute mormântul de acolo, fiindcă au nevoie de spaţiu". Această dispoziţie a creat „mari nemulţumiri" în rândul credincioşilor musulmani, care au refuzat să mute mormântul şi „au făcut reclamaţii Muftiatului şi Ministerului Cultelor". Intervenţia oficialului regional de la Culte a aplanat tensiunile şi a dus la găsirea unei soluţii de compromis, mulţumitoare pentru ambele părţi implicate : mormântul a rămas în locul iniţial, „ţinând cont de importanţa pe care o dau musulmanii" acestuia, iar un gard a fost construit pentru a separa monumentul funerar de perimetrul unităţii de grăniceri[73].

Concluzii

Studiul nostru a analizat evoluţia comunităţii musulmane din regiunea istorică a Dobrogei, în perioada de început a regimului comunist (1948-1965), din două perspective : una instituţională, şi una de istorie cotidiană. Această dublă dimensiune de analiză a pus în evidenţă o cauzalitate multiplă pentru restrângerea activităţii instituţionale a cultului musulman şi declinul înregistrat în ceea ce priveşte frecvenţa participării credincioşilor la serviciul religios organizat la geamie.

Fără a exclude intervenţia concretă sau potenţială a statului în această privinţă, am ales să analizăm restrângerea evidentă a rolului religiei în viaţa populaţiilor de etnie turcă şi tătară din Dobrogea în contextul mai larg al schimbărilor social-economice generate de instaurarea regimului comunist şi al modului în care acestea au modificat raportul credinciosului de rând cu religia.

Deşi credinţa islamică a devenit doar un mod de viaţă printre alte opţiuni deschise de modificarea regimului politic din România, ea a supravieţuit şi a acţionat ca un liant al identităţii etnice, prin intermediul respectării tradiţiilor, care marcau nu doar principalele sărbători religioase, ci şi consacrarea individului ca membru al comunităţii musulmane din Dobrogea.

---

73. ANIC, Fond Ministerul Cultelor – Direcţia de Studii, dosar 105/1953, ff. 1, 4.